

University of Groningen

Et si, finalement, ça pissait seulement dru? Les réflexions d'un psychanalyste au sujet du Déluge

Vandermeersch, P.M.G.P.

Published in:
EPRINTS-BOOK-TITLE

IMPORTANT NOTE: You are advised to consult the publisher's version (publisher's PDF) if you wish to cite from it. Please check the document version below.

Document Version
Publisher's PDF, also known as Version of record

Publication date:
1998

[Link to publication in University of Groningen/UMCG research database](#)

Citation for published version (APA):

Vandermeersch, P. M. G. P. (1998). Et si, finalement, ça pissait seulement dru? Les réflexions d'un psychanalyste au sujet du Déluge. In *EPRINTS-BOOK-TITLE* Faculty of Theology and Religious Studies, University of Groningen.

Copyright

Other than for strictly personal use, it is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

The publication may also be distributed here under the terms of Article 25fa of the Dutch Copyright Act, indicated by the "Taverne" license. More information can be found on the University of Groningen website: <https://www.rug.nl/library/open-access/self-archiving-pure/taverne-amendment>.

Take-down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Downloaded from the University of Groningen/UMCG research database (Pure): <http://www.rug.nl/research/portal>. For technical reasons the number of authors shown on this cover page is limited to 10 maximum.

Patrick Vandermeersch
Et si, finalement, ça pissait seulement dru?
Les réflexions d'un psychanalyste au sujet du Déluge

Publié dans *Gradiva, Revue Européenne d'Anthropologie Littéraire* 3 (1998) 21-53.

In giving texts a psychoanalytical reading, one tried first to interpret them using the dream model. One example is A. Dundes, who interpreted the fascination with the flood story as an expression of womb envy in boys. A second analytical approach chooses texts with a certain narrative content, which is then read in the same way B. Bettelheim approaches fairy tales. Their purpose would be to teach people symbolically about the psychological path to be traversed. E. Drewerman's interpretation of the flood narrative as element in the whole yahwistic narrative fits in this approach. A third - and most topical - approach uses the psychoanalytical experience of transference and counter-transference to interpret the psychology of the writing and reading of texts. Since, in the case of the flood narrative, the writer(s) is (are) unknown, it is the reading that predominates.

Liminaire

Si besoin était de confirmer qu'écrire se fait sur un fond de transfert, l'expérience de traduire un de ses propres textes en donne amplement l'occasion. Il y a d'abord, bien sûr, la différence entre les langues elles-mêmes. Cela semble banal, mais cela pèse lourd pour celui qui a été confronté dès la prime enfance au bilinguisme, une langue étant liée au chez soi et étant donc maternelle au sens fort, tandis que l'autre, dès cette école qu'on appelle maternelle aussi, renvoyait à un monde du dehors, en cassure avec le premier. Un changement de langue amène une altérité particulière, et dans la tension entre les deux textes qu'on écrit, on se perçoit comme oscillant entre deux subjectivités différentes.

Mais il n'y a pas que la différence liée aux langues. Dans le cas présent, celui d'une traduction d'un texte qui a été écrit aux Pays-Bas pour un public de spécialistes en sciences bibliques à l'occasion d'un congrès sur le Déluge, deux différences de taille s'ajoutent. Elles ont trait à la théologie et à la psychanalyse. Au Nord, les conceptions de la religion et de la théologie diffèrent si fort de ce qui est perçu en France sous ce vocable, qu'il est difficile de se départir de ce qu'on s'imagine - à tort ou à raison - des partis pris d'un public français. Bien sûr, dans *Femmes*, Sollers lance la réplique 'Mais je vous assure, la théologie, c'est très chic!'; il n'empêche que dans la majorité des cas, la France perçoit la théologie comme un curieux discours d'église, quelque chose entre la réglise, la suie et la tentative désespérée de faire le mystique au festival d'Avignon. Vu du Nord, où on fait de la théologie très librement et avec le même plaisir intellectuel que celui des lettres, c'est comme si on avait ravalé l'histoire de l'art au rang des boniments de maîtres-priseurs. Pourquoi ne parvient-on, en France, à étudier le fait religieux comme on le ferait pour tout autre fait culturel?

Et puis il y a la psychanalyse. Le lacanisme est fort présent en France, et personnellement je m'en réjouis, puisque la psychanalyse m'a été transmise dans l'Ecole Belge qui s'en inspire. Les Pays-Bas sont par contre un bastion de la psychanalyse orthodoxe et anglo-saxonne, et pour le public anglophone et alémanique de théologiens auquel ce texte-ci était initialement adressé, le peu de psychanalyse dont il était informé était de la même veine. Le défi fut donc de reprendre les choses au niveau le plus fondamental en évitant les raccourcis, d'ailleurs souvent trompeurs, offerts par un langage d'initiés. Il était tentant d'écrire un tout autre texte pour traiter de la même problématique pour un public français. J'ai décidé de ne pas le faire, préférant laisser subsister la tension qui est le moteur du texte en coupant seulement certaines digressions inutiles. Puis, malgré tout, ne résistant pas à un réflexe de sauvegarde, j'ai brièvement signalé quand l'approche anglo-

saxonne était d'un simplisme vraiment trop cru, j'ai précisé ma propre position et j'ai ajouté quelques lignes quand j'ai cru qu'un supplément d'information en théologie pouvait être utile. Par contre, je n'ai pas voulu introduire des références ni à F. Dolto, ni à M. Balmary, ni à D. Stein, qui représentent en France l'approche psychanalytique de la Bible. Le fait que leurs écrits faisaient partie d'un contexte culturel particulier et qu'ils étaient fort peu connus ailleurs, ne justifiait pas leur présence dans le texte d'origine, et c'eût été un manque de courtoisie de ne traiter qu'en quelques lignes ou dans des notes de leurs écrits dont l'optique propre demande au moins une réplique sérieuse.

Le danger de provoquer l'attente du savoir absolu

Bien qu'ils se connaissent souvent mal, psychanalystes et spécialistes en sciences bibliques sont souvent logés à la même enseigne. C'est leur sort d'être assenés de questions auxquelles ils ne peuvent pas répondre directement, sans perdre leur position propre. Le mot `Qumrân', par exemple, suscite régulièrement une curiosité avide, mais quand il apparaît que ces manuscrits de la Mer Morte ne révèlent d'aucune façon une origine insoupçonnée du christianisme, et encore moins une liaison secrète entre le Christ et Marie Madeleine, alors l'intérêt pour l'exégèse retombe bien vite au niveau de la courtoisie bienséante. Le psychanalyste connaît les mêmes déboires. Remarquer qu'on est assis à côté d'un psychanalyste à table, provoque presque inévitablement l'exclamation: `Je ferais bien de me taire, car autrement vous aurez compris tout de suite mes pensées les plus intimes'. Ce n'est pas pour rien qu'à l'origine l'administration des impôts avait mis les psychanalystes dans la même catégorie que les voyants et les cartomanciens. La psychanalyse provoque tout comme la théologie le fantasme d'un savoir absolu, que certains voudraient arracher à tout prix, quitte à le combattre ensuite avec opiniâtreté parce qu'il aura déçu.

Quoi faire quand on est confronté à une telle avidité? En psychanalyse il y a la cure pour ceux qui se laissent vraiment accrocher. Pour eux c'est la longue traversée des fantasmes qui permet de faire peu à peu le deuil du `sujet supposé savoir'. En théologie, il y a le cursus universitaire qui creuse la distance entre le sujet et la foi et qui, si l'éthique universitaire est respectée, doit empêcher que l'enseignement se réduise à de l'érudition amoncelée sur un rapport à soi inchangé. Mais que faire quand il ne s'agit pas de quelqu'un qui a fait la connaissance du divan ou pour qui le passage sur les bancs n'a pas donné l'occasion de travailler le rapport à un maître à penser? Pour la psychanalyse, on connaît son problème dès qu'elle quitte le cabinet du psychanalyste et qu'elle se mue en pédagogie, en expertise judiciaire, en thérapie de psychoses ou de toxicomanies. Il n'a pas seulement fallu repenser toute la conception de la pratique dans laquelle on voulait intégrer quelque chose de psychanalytique. Il a aussi fallu investir dans la présentation de l'image de marque de la psychanalyse, pour que la pression collective des fantasmes du grand public ne rende pas le travail impossible. Autrement, comme on le voit là où la psychanalyse n'est pas parvenue à faire partie de la culture ambiante, on lui refuse le droit de cité à moins qu'elle veuille se plier aux semblants de ces formes de savoir qui n'étudient que ce qui est vérifiable ou falsifiable. La même chose vaut pour la théologie. Là aussi, comme ce serait bon si on pouvait se cantonner dans sa bibliothèque ou dans la recherche sur le terrain et s'adonner aux délices de la science pure! Mais en pratique, on ne peut faire tout à fait fi des idées reçues ailleurs, tout comme on ne peut ignorer complètement ces églises qui présentent l'acte de foi comme un acte de soumission et ne se gênent pas pour agiter le fantasme de l'infaillibilité.

Si on veut donc traiter et de psychanalyse et de théologie, on risque des deux côtés d'être défié de prendre la position du sujet supposé savoir. Il en suivra une faillite, puisqu'on ne dispose

pas du cadre propice pour faire rebondir la demande initiale dans un travail de type réflexif. La difficulté n'est pas rendue moindre par l'existence d'une importante littérature de deuxième zone qui n'est souvent pas démasquée comme telle. Des psychanalystes, et non des moindres, se sont penchés sur la psychologie de Paul, ne se rendant pas compte de l'irritation qu'ils causaient chez les théologiens parce qu'ils mélangeaient sans le moindre sens critique des données tirées des Actes des Apôtres, qui datent de vers l'an 100, avec des informations prises aux lettres de Paul, dont une partie seulement est authentique. A l'opposé, beaucoup de théologiens croient que l'exemple-type de la lecture psychanalytique de la Bible est fourni par l'oeuvre considérable d'E. Drewermann, tandis qu'aucun psychanalyste ne se mettrait en tête de ranger ce syncrétisme de Kierkegaard, Freud et Jung sous le label de psychanalyse.

Une des choses les plus surprenantes dans l'idée reçue de la lecture psychanalytique de la Bible, c'est qu'elle permettrait de court-circuiter la recherche historique qui a mobilisé presque toutes les énergies en sciences bibliques pendant les deux derniers siècles. Grâce à la psychanalyse, on pourrait faire l'économie du passage obligé par l'histoire et établir un rapport direct au texte qu'on lirait synchroniquement!¹ Si hérésie il y a, c'est bien ici.

Il est donc temps de remettre les choses au point et de préciser ce qu'on peut réellement attendre d'un apport de la psychanalyse aux sciences bibliques et ce qui relève du pur fantasme. Les interprétations possibles du récit du Déluge nous en fournissent l'occasion. Nous le ferons en parcourant de façon critique l'histoire de la psychanalyse. Nous commencerons par les types d'interprétation de textes qui se sont inspirés de la technique de l'interprétation des rêves. L'attention donnée au symbole est caractéristique de cette approche. Ensuite nous passerons aux théories psychanalytiques qui ont tenté de reconstruire la psychogenèse de l'être humain, et nous verrons comment il en a découlé une recherche sur l'impact pédagogique de certains récits. Ceci nous mènera à ce qui caractérise la lecture psychanalytique aujourd'hui, l'application des catégories de transfert et de contre-transfert à l'acte de lire et celui d'écrire. Le moment sera venu alors de voir si tout cela nous a avancé dans la compréhension du récit du Déluge. Pour terminer, nous reviendrons sur le problème de l'approche historique qui aurait risqué de nous échapper et qui demande, à notre avis, un développement particulier.

Le Déluge pris comme un rêve

Commençons donc par l'approche caractéristique des débuts de la psychanalyse, de 1910 à 1940 à peu près, quand on alla rechercher dans les cultures les plus variées des exemples de symbolisme corporel et, de préférence, franchement sexuel. L'interprétation des rêves était alors le modèle d'après lequel on essayait d'appliquer une grille de lecture psychanalytique à la culture. C'est la période assez simpliste où l'on croit avoir fait quelque chose de psychanalytique en suggérant qu'une tour d'église est de nature phallique, que la façon dont on presse un tube de dentifrice peut référer à la masturbation, et que l'histoire biblique de Samson perdant ses forces quand Dalila lui coupe les cheveux, signifie la peur très mâle d'être châtré par une femme.

Il y a plusieurs exemples de ce type concernant le Déluge. Les plus connus sont ceux d'Otto Rank, 'Les niveaux du symbolisme dans le rêve qui éveille et son retour dans la pensée

1. C'est précisément le leitmotiv de Drewermann, qui reproche aux méthodes d'exégèse traditionnelles leur approche historique, parce qu'elle créerait de cette façon de la distance entre le texte et le lecteur. Voir par exemple l'introduction de son *Tiefenpsychologie und Exegese, I: Die Wahrheit der Formen*, Fribourg i.Br., Walter, 1984.

mythique² et de Théodore Reik 'La vessie dans les rêves et les mythes'.³ Discutons cette façon de procéder à partir d'une tentative plus récente, l'article d'Alan Dundes, 'Le Déluge interprété comme un mythe de création mâle'.⁴ Veillons à ce que le fait que l'auteur y place le thème de la différence sexuelle au premier plan ne prenne pas toute notre attention et que nous restions attentifs aux autres points discutables dans ce type d'approche.

Dundes commence par nous dire qu'en gros, les théories sur les mythes se distinguent en deux groupes: ou bien, l'on essaye de retrouver des faits historiques derrière le mythe, ou bien l'on va à la recherche d'un sens symbolique. La première voie débouche souvent dans la seconde, par exemple quand un mythe devient très répandu et trouve sa place dans un contexte culturel différent de celui de son origine. Dans ce cas, l'assise historique perd bien sûr toute signification. Ce n'est donc plus la réminiscence à quelque chose qui s'est passé réellement qui sous-tend le mythe, mais l'efficacité symbolique. C'est le cas du Déluge. On le retrouve presque partout, l'Afrique exceptée. Donc même ceux qui restent convaincus que le souvenir d'une catastrophe réelle est à la source du récit du Déluge, doivent expliquer pourquoi sa représentation séduit aussi l'imagination ailleurs.

Quels sont les motifs qui peuvent stimuler l'imagination au-delà des distinctions des cultures? Ceux qui sont liés aux données de base de la vie, la naissance, le sexe et la mort, et les expériences très corporelles s'y référant, même si celles-ci sont souvent pudiquement voilées ou embellies. Il n'est pas besoin de beaucoup d'imagination pour reconnaître dans l'histoire du Déluge le thème de la naissance et plus précisément celui de la seconde naissance. Il y a suffisamment de parallèles culturels pour étayer cette hypothèse.⁵ Plusieurs héros mythiques, comme Moïse et Sargon,⁶ sont mis à l'eau après leur naissance dans une corbeille ou un coffret pour être sauvés ensuite par de nouveaux parents. Certains rites réfèrent explicitement au thème de la seconde naissance, celui du baptême par exemple: on devient chrétien par une seconde naissance symbolique - et le Nouveau Testament met ce rite explicitement en rapport avec le symbole de l'arche.⁷ Retourner dans le sein de sa mère, y flotter tout en se suffisant à soi-même, la symbolique de l'arche n'est-elle pas claire? Mais Dundes ajoute immédiatement qu'il n'y a pas que le thème de la seconde naissance qui transparait dans l'histoire du Déluge et de l'arche. La sexualité infantile y est aussi, et plus particulièrement ce plaisir d'uriner qui prête moins facilement à un discours spiritualisant que la seconde naissance. Mais c'est un fait: plusieurs récits de déluges font référence à la miction. Parfois c'est dit de façon fort directe: les dieux, en urinant, submergent le monde. Parfois, la formulation est plus discrète, et on dit seulement que la pluie du Déluge était chaude. Dans d'autre cas, nous retrouvons l'urine ailleurs dans le récit. C'est le cas du récit babylonien, qui a directement inspiré notre récit biblique. Là il est dit que les dieux décident de

2. 'Die Symbolschichtung im Wecktraum und ihre Wiederkehr im mythischen Denken', *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 4 (1912) pp. 51-115, repris sous le titre 'Zur Deutung der Sintflutsage: Ein Beitrag zur Symbolschichtung im mythischen Denken' dans O. Rank, *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*, Leipzig, Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1922, pp. 82-106.

3. 'Vesical Dreams and Myths'. Cet article, souvent cité, est en fait une partie de son livre *The Gates of the Dream*, New York, International Universities Press, 1952, pp. 439-465. Une partie de ce texte a été repris dans A. Dundes (ed.), *The Flood Myth*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 151-165.

4. 'The Flood as Male Myth of Creation', paru initialement dans le *Journal of Psychoanalytic Anthropology* 9 (1986), pp. 359-372 et repris dans le livre mentionné dans la note précédente pp. 167-182.

5. Une référence classique: M. Eliade e.a., *La naissance du monde*, Paris, Seuil, 1959.

6. J.B. Prichard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, 1950, p. 119.

7. 1 Pierre, 3, 20ss.

détruire les humains parce qu'ils font trop de bruit la nuit et empêchent de dormir. Pour Dundes, il est clair que cette explication, un peu étrange, prend tout son sens quand on pense au bébé qui a mouillé ses couches et qui, en pleurant, interrompt l'intimité de ses parents. Uriner est vécu donc dès le début comme une arme puissante, même si à ce moment il n'y a pas encore le beau geste du beau jet.

Il y a plus, nous dit Dundes. La référence à l'inceste est souvent présente dans les récits de déluge - et notre propre enquête confirmera ce point plus tard. Et puis nous en venons au point que Dundes veut particulièrement mettre en relief: l'envie de l'utérus qui est si caractéristique du jeune garçon. Nous renvoyant au cliché bien connu, Dundes nous dit que, de même qu'il y a une envie du pénis chez la fille, il y a une envie de l'utérus chez le garçon. Il est jaloux de ne pas pouvoir procréer comme le sexe opposé.⁸ Toujours d'après Dundes, c'est ce fantasme-là qui est au centre des mythes du Déluge. Ils sont pleins des représentations de procréation mâle. L'image du fluide amniotique est déplacée sur l'urine: par l'acte souverain de sa miction le garçon se crée par lui-même, en pensée, un grand utérus maternel. Cette exaltation de la miction n'empêche d'ailleurs pas l'apparition d'un autre fantasme bien connu: celui de la naissance par l'anus.

Pour ceux qui trouveraient tout cela un peu farfêlu, Dundes nous met en présence du mythe de la création d'après les Indiens Chukchee. Le grand corbeau, 'celui qui s'est créé soi-même', vit tout seul avec sa femme dans une petite île isolée. Sa femme lui dit: 'Tu ferais mieux d'aller créer le monde'. Il lui répond qu'il ne peut pas. 'Bon', lui répond-elle, 'je le ferai moi-même'. Elle s'endort et peu de temps après le grand corbeau voit qu'elle a perdu ses plumes, qu'elle a pris une forme humaine et que son ventre s'est mis à gonfler. Mal à l'aise, il détourne les yeux. Peu de temps après, sa femme donne naissance à des jumeaux, deux garçons qui sont un peu surpris de voir un père ayant des plumes. Celui-ci se décide et il dit: 'Tu as créé les humains, maintenant je vais essayer de créer le monde'. Il s'envole et défèque. Chaque partie d'excrément qui tombe dans l'eau devient une partie de terre. Il manque malheureusement d'eau sur cette terre. Le grand corbeau dit: 'J'essaye à nouveau', il s'envole et urine, et les gouttes font des lacs sur terre, et les jets des rivières.⁹

Il y a des masses de récits mythiques de cette veine que l'on pourrait accumuler ici pour abonder dans le sens de Dundes. Vue de France, cette façon de traiter de la différence sexuelle peut paraître un peu éculée. Néanmoins, dans d'autres espaces culturels et linguistiques, et sûrement là où n'a que quelques vagues notions de psychanalyse, ces exemples suffisent d'habitude pour provoquer des discussions passionnées. Dundes dirait sûrement que c'est une preuve supplémentaire que le mythe, même extrait de son espace culturel d'origine, continue à provoquer l'imaginaire. Ne cédon's néanmoins pas à la tentation de trancher à propos de

8. C'est B. Bettelheim qui a insisté sur cette donnée dans son livre *Symbolic Wounds. Puberty Rites and the Envious Male*, s.l., The Free Press, 1954. Sa théorie a trouvé un fort écho dans la science des religions aux Pays-Bas grâce au livre de F. Sierksma, *Religie, sexualiteit en agressie. Een cultuurpsychologische bijdrage tot de verklaring van de spanning tussen de sexen* (Religion, sexualité et agressivité. Un éclairage apporté par la psychologie culturelle à la tension entre les sexes), Groningen, Konstapel, 1979.

9. A. Dundes, *art. cit.*, p. 171, qui nous renvoie à W. Bogoras, *Chukchee Mythology*, (Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. XII, pt. 1), New York, G.E. Stechert, 1910, pp. 151-154. En vérifiant cette référence, nous y avons trouvé d'autres fantasmes dont Dundes ne dit mot. Par exemple: le grand corbeau ne sait pas comment il doit faire pour créer le monde et il implore en vain l'aide des puissances célestes. Alors il voit au loin un camp, et à l'intérieur des hommes nus, tous couchés sur le ventre. Ces hommes sont nés de la poussière provenant de la friction du ciel et de la terre. C'est en fait pour eux qu'il décide de créer le monde. Mais il n'y a toujours pas de femmes. Celles-ci naissent alors d'une femme-araignée. Les hommes trouvent en elles une agréable compagnie, mais ils ne savent pas ce qu'ils doivent faire exactement pour procréer. Le grand corbeau le leur montre. Ainsi se termine le mythe dans lequel il n'est pas dit que le grand corbeau retourna chez sa femme et ses enfants.

l'interprétation 'vraie' à donner à ce matériel mythique. Dans une optique plus lacanienne, contentons nous de remarquer encore une fois que le recours au sujet supposé savoir n'est pas difficile à mettre en branle, et que cela vaut spécialement pour tout ce qui a trait à la religion. Nous touchons ici d'ailleurs une difficulté bien connue dès qu'on rapproche psychanalyse et interprétation de textes. Là où il s'agit d'un patient en chair et en os, allongé sur le divan, l'attente d'une interprétation qui donnerait la vérité sur soi-même doit être laissée en suspens, pour que l'on devienne conscient de l'attachement profond au garant de la vérité et au maître absolu - pour en faire finalement le deuil. Mais celui qui écrit un texte où il est question d'interprétation psychanalytique, et qui donne ensuite ce texte au lecteur, risque que le long travail qui doit normalement être fait sur le divan ne soit même plus perçu. Surtout si ce lecteur n'a aucune expérience personnelle de la psychanalyse, il sera tout naturellement porté à ne considérer que le contenu des interprétations, et son sens critique essaiera de vérifier par d'autres voies ce que le psychanalyste croit discerner. Si l'auteur, psychanalyste lui-même, se laisse prendre au jeu, et se prête à une discussion sur la correspondance de l'interprétation psychanalytique avec une réalité extérieure qui peut aussi être appréhendée par d'autres voies, plus rien ne restera du propre de la psychanalyse.

Laissons donc tomber la discussion si c'est l'envie de l'utérus, celle du pénis ou les joies de la procréation anale qui sont les contenus véritables des mythes du Déluge. Faisons plutôt une critique de la façon dont la psychanalyse a cru qu'elle pouvait appliquer le modèle de l'interprétation des rêves à l'analyse de textes mythiques.

Le lieu propre de l'interprétation des rêves

D'après les théories psychanalytiques les plus classiques, un rêve est un récit de caractère souvent absurde, dont le sens latent ne se laisse déchiffrer qu'en scindant les éléments dont il se compose, pour laisser ensuite surgir les associations que ces éléments provoquent. En termes techniques: le rêve est le produit de déplacement et de condensation. Le récit manifeste n'a donc pas d'importance et ce n'est pas en insistant sur son déroulement ou sa logique interne que quelque chose de l'inconscient apparaîtra. C'est ce que l'analysant dira à partir de ces associations qui est important, et il y a tout lieu de croire que le discours qui sera tenu alors n'aura plus rien avoir avec l'historiette mise en scène dans le rêve manifeste.

Pourquoi la psychanalyse interprète-t-elle les rêves? Non pas parce qu'ils seraient des miroirs secrets de l'âme qui permettraient de voir la vraie identité cachée au sein du sujet, mais parce que le rêve est une des formes de la manifestation de l'inconscient. Dès le début de la psychanalyse, cet inconscient fut perçu comme le résultat du refoulement. C'est cette force du refoulement qui fait problème. Dans cette perspective, l'interprétation du rêve n'est donc pas une voie détournée pour être informé sur ce qu'on refoule sans avoir à affronter le refoulement. Au contraire, le travail d'interprétation est précisément une technique de lutte avec la force du refoulement. Ce qui peut apparaître après coup comme un gain au niveau du savoir et de la connaissance de soi, a été en fait surtout un travail où des forces intra-psychiques se sont opposées et se sont rééquilibrées.

Prenons un exemple fort banal. Un analysant raconte un rêve d'une soirée fort ennuyeuse, mortelle en fait, qui s'est terminée quand un bon ami ne lui a offert qu'un whisky d'une qualité extrêmement médiocre, du VAT69 pour être précis, et cela alors que cet ami est un fin connaisseur des meilleurs 'single malts'.

Il ne fut pas difficile de discerner ce qui se profilait derrière le contenu manifeste de ce rêve. Le 69 apparaissant dans le whisky incriminé, et dont la signification sexuelle n'avait pas

effleuré un moment l'esprit de l'analysant, laissait apparaître un clair désir homosexuel. On voit ensuite les distorsions apportées par la censure au récit qu'est le rêve manifeste. La soirée est présentée comme étant extrêmement ennuyeuse, mortellement même, avions-nous dit, etc. C'était bien sûr de l'opposé qu'il s'agissait.

Vu de l'extérieur, on peut se demander ce qui garantit l'exactitude de l'interprétation du whisky dans un sens homosexuel. Il n'y a qu'une réponse: la totalité du processus analytique et ce qui y transparaît peu à peu de ce que l'analysant refoule. Etant le produit de condensation et de déplacement parce qu'il a été soumis à la censure, le rêve peut, par définition, être interprété de plusieurs façons. La seule façon de retrouver le sens qui est réellement en jeu, est de suivre les associations de l'analysant.

«Mais quelle valeur ont-elles?», pourrait-on objecter. Ces associations de l'analysant qui troublent l'observateur extérieur parce qu'elles lui paraissent si aléatoires, ne sont pas des faits isolés. Elles font partie d'un processus qui est relancé plusieurs fois par semaine et qui est mû par une logique interne. La question n'est donc jamais d'interpréter un rêve isolé et de se munir d'une technique éprouvée pour tirer de chaque rêve une certitude sur un point bien délimité. Cela ne fait donc pas problème si une partie du rêve reste opaque ou ouverte à plusieurs interprétations possibles. Ce qui est refoulé trouvera d'autres occasions pour se manifester, et c'est par une convergence d'indices que certains désirs s'imposent comme importants et étant à assumer.

Quel est le sens d'appliquer la technique de l'interprétation du rêve à un texte? Car un texte n'est pas un rêve. Ce serait bien facile, mais malheureusement nous n'écrivons pas en dormant. Je sais bien, certains ont tendance à amenuiser la différence. Ils font remarquer que l'écriture, spécialement celle de textes comme la poésie, la fiction ou le roman, demande un état d'esprit particulier, où le refoulement et les soi-disant «processus primaires» qui caractérisent le rêve, c'est-à-dire la condensation et le déplacement, sont à l'oeuvre. Qui ne connaît ce phénomène: déambulant nonchalamment, l'esprit mi-distract, par-ci par-là, des idées neuves et pointues surgissent et se logent d'elles-mêmes dans un style parfait. Mais il suffit qu'on s'installe devant sa feuille de papier ou son ordinateur pour que la magie cesse. Ce n'est pas pour rien que tant d'auteurs ont besoin de leur petit rituel bien à eux avant de pouvoir écrire, ou que d'autres ne parviennent à noircir la page que tard dans la nuit ou après une certaine dose d'alcool.

Admettons: le rapprochement du rêve et de l'écriture n'est peut-être pas si biscornu que cela, et nous y reviendrons plus tard, quand nous traiterons du transfert et du contre-transfert comme étant peut-être aussi applicables à l'écriture et la lecture. Mais pour ce qui nous occupe maintenant, la reconnaissance d'une partie de refoulé en soi, notons la différence entre ce que l'interprétation d'un rêve pendant une psychanalyse vise, et ce que l'on se propose de faire en appliquant la même technique à un texte. Car dans le dernier cas, ce n'est pas pour élucider un récit provenant du propre for intérieur qu'on s'expose à l'émergence libre des associations qui viennent à nouveau du propre inconscient. C'est à un texte étranger qu'on accole ses propres associations. Le but du travail, ainsi mis en chantier, est aussi fort différent. Là où dans l'analyse sur le divan, la libération des associations et l'interprétation font partie du travail de sape de la résistance, l'interprétation d'un texte étranger est mû par quelque chose de tout autre, qui doit relever quelque part d'une tentative d'assimilation de l'autre, et dont il faudrait préciser les modalités.

Car que trouve-t-on quand on force des textes - ou plutôt, certains types de textes, des parties de textes, si ce ne sont des symboles isolés - dans le moule de l'interprétation des rêves? On y trouve la confirmation par psychanalyse que le cerveau de la plupart des gens est peuplé de fantasmes corporels et érotiques, même quand ce sont les choses de l'esprit dont ce cerveau est censé s'occuper. Pas beaucoup plus. Et répétons-le pour celui qui, malgré tout, reste à la recherche d'une interprétation univoque: si la psychanalyse a raison en affirmant que le rêve est le

produit de déplacement et de condensation, alors elle prétend en même temps que le rêve n'offre à celui qui l'aborde de l'extérieur que le contraire de l'univocité. C'est d'ailleurs ce que le chatolement des interprétations soi-disant psychanalytiques des récits de déluges étale: on y trouve de l'inceste, des naissances par l'anus, des mictions narcissiques, des désirs de régression intra-utérine, etc. Bien sûr que nous pouvons reconnaître ces fantasmes, car ils nous rappellent notre corps. Bien sûr qu'il est agréable de rêvasser d'un matelas flottant sur une mer d'azur!¹⁰ Et qui ne pisse pas de temps en temps soit vinaigre, soit narcissisme? Mais l'essentiel n'est pas là. Ce dont il s'agit, c'est que la question `Ça représente quoi, en dernière instance?', posé en interprétant un texte, est à l'opposé du véritable questionnement psychanalytique.

Alors, pourquoi a-t-on pratiqué si fréquemment ce style si critiquable d'interprétation de textes au début de l'histoire de la psychanalyse? Car pléthore de mythes, contes, rites et auteurs ont été soumis à ce type de traitement! Probablement parce que les analystes eux-mêmes voulaient se prémunir contre l'objection que les fantasmes apparaissant pendant l'analyse étaient créés de toutes pièces par les artifices de la cure. Si les mêmes fantasmes se rencontraient à l'état brut dans plusieurs cultures différentes, on ne pouvait plus accuser la pratique analytique de suggestion d'idées malades. Mais une fois qu'on se rendit compte que peu était dit en faisant remarquer que des symboles sexuels, ça existe, une autre question s'imposa. Si les mêmes types de symboles pouvaient être retrouvés dans les rêves d'une part, et les mythes, les rites et les contes d'autre part, on pouvait se demander si ces symboles n'étaient pas dotés d'un pouvoir propre, et s'ils n'exerçaient pas une fonction régulatrice dans l'esprit.¹¹

Jusqu'ici, on avait voulu retrouver dans le symbole des contenus sexuels bien connus des psychanalystes. Conçus d'après les mécanismes de la formation du rêve, le fait qu'ils soient symboles n'avait pas été pris particulièrement en compte. Le symbolisme ne semblait finalement qu'une élaboration secondaire, l'essentiel étant la sexualité sous-jacente. Mais ne fallait-il pas rendre compte maintenant du fait de représenter cette sexualité semblait apporter un plaisir particulier? N'y aurait-il pas une finalité propre inscrite dans la tendance à symboliser? Rappelons nous que c'est la question qui fera dévier Jung de la voie freudienne pour suivre ses propres intuitions.

Dans le contexte du Déluge qui nous intéresse ici, nous ne pouvons omettre de mentionner que c'est à propos du symbole de l'arche que Jung émet pour la première fois ses hypothèses propres. Freud ayant publié le `Petit Hans', Jung observe les angoisses phobiques des volcans développées par sa propre fille pendant la grossesse de sa femme et il les décrit dans son article sur la `petite Hanna'.¹² C'est là qu'il nous dit que la phobie cessa quand il expliqua à sa fille d'où viennent les enfants - chose qui n'allait pas du tout de soi en ce temps-là. Seulement, voilà,

10. Au moment de remettre ce texte, je trouve par hasard un texte qui rapproche le surfing d'une expérience religieuse et fait entre autre appel à la symbolique de l'arche: Peter Sager, `Die Welle ist Gott. Eine Theologie des Surfens' (titre sur la couverture) et `Besser als Sex' (En-tête du texte), *Die Zeit (Magazin)*, 30/7/1998, pp. 24-32.

11. C'est ici que se situe le point de départ de la pensée Jungienne: une fois admis l'universalité de ces fantasmes, il ne faut qu'un pas de plus pour affirmer qu'ils remplissent une fonction bien déterminée dans l'évolution humaine. Ce pas suppose néanmoins qu'on oublie la spécificité du refoulement et la différence structurale entre névrose et psychose. C'est la critique jungienne qui mènera Freud à élaborer sa théorie de l'identification et, à partir de celle-ci, celle du complexe d'Oedipe. J'ai développé tout cela longuement dans: P. Vandermeersch, *Unresolved Questions in the Freud/Jung Debate. On Psychosis, Sexual Identity and Religion*. (Translated by Anne-Marie Marivoet and Vincent Sansone) (Louvain Philosophical Studies 4), Louvain, Leuven University Press, 1991.

12. C.G. Jung, `Über Konflikte der kindlichen Seele', *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 1 (1909), pp. 154-173, *Gesammelte Werke*, Olten, Walter et *Collected Works*, London, Routledge & Kegan Paul, XVII, § 1-42. (La division en tomes et en paragraphes est la même dans les deux éditions.)

cela n'arrêta pas la production fantasmatique. La petite Hanna se mit à dessiner des arches en racontant de quelle façon elle s'imagina que des animaux y entraient pour en sortir ensuite.

Quel est l'effet du symbole sur l'esprit humain et que se passe-t-il donc quand des mythes ou d'autres récits symboliques sont racontés? C'est la question qui se posera aussi pour ceux qui ne voudront pas suivre Jung dans sa théorisation propre.¹³ L'accent mis désormais sur le pouvoir du symbole fera malheureusement oublier provisoirement les relations intersubjectives qui sous-tendent l'écoute du mythe ou du récit. Par contre, cette nouvelle approche s'alliera avec un autre développement en psychanalyse, celle des tentatives de retracer la psychogenèse du psychisme.

Garder le cap sur les vagues du développement sexuel

Après la seconde guerre mondiale, l'intérêt des analystes se focalise sur la reconstruction du psychisme. L'analyse se meut en psychogenèse et en orthopédie de l'âme. La technique classique de l'analyse avait été mise au point comme thérapie de la névrose. On cherche maintenant à la compléter par des techniques de restructuration qui pourraient guérir ou du moins soulager des pathologies plus lourdes. Parallèlement, la psychanalyse donne naissance à des modèles qui décrivent le développement psychique du berceau à l'âge adulte (et pour certains, comme Winnicott et Kohlberg, jusqu'à la tombe, si ce n'est plus loin encore). Dans beaucoup de pays, les livres du docteur Spok deviennent la lecture de chevet de jeunes parents observant avec anxiété si leur rejeton passe au moment voulu par les stades obligés. Régressent-ils, comme il faut, à la naissance d'un petit frère ou d'une petite sœur, et font-ils du petit pot l'enjeu normal de l'affirmation de leur moi?

C'est dans ce contexte que le livre de Br. Bettelheim sur les contes de fées paraît.¹⁴ Bien écrit et très accessible, il fait connaître un type de psychanalyse appliquée à un large public. La thèse de Bettelheim est simple: les contes de fées enseignent dans un langage symbolique le chemin que l'enfant devra parcourir pour devenir adulte. Les contes décrivent les conflits à surmonter et les pulsions à domestiquer: il ne faut pas tout manger tout de suite, même quand il s'agit de maisons en pain d'épice; étant fille, on doit oser affronter sa mère, surtout quand le miroir dira que ce n'est plus la reine, mais Blanche-Neige qui est devenue la plus belle du pays. Les contes de fées aident aussi à se contenter de l'imagination pour assouvir son agressivité. Ce n'est pas pour rien que les contes fourmillent de représentations cruelles: la reine qui doit danser dans des chaussures de fer rougi à blanc jusqu'elle en meure, et le ventre du loup qui est ouvert puis rempli de pierres.

A l'encontre des fables ou de certaines paraboles bibliques, les contes prodiguent cette éducation sans faire appel au surmoi. On n'y parle pas de récompense ou de punition et on ne rabaisse pas le narcissisme de l'enfant. Au contraire: le conte invite l'enfant à s'identifier avec un héros, et c'est parce que son narcissisme est valorisé, qu'il accomplira dans son imagination avec plaisir les épreuves dont on lui dit qu'il devra les subir. Et bien sûr, tout est bien qui finit bien, surtout si c'est dans l'oedipe: et il vécurent encore longtemps et eurent plusieurs enfants. Il y a

13. C'est ici que se situe l'espoir mis par Ricoeur dans une 'seconde naïveté' grâce au symbole 'qui donne à penser'. Ricoeur lui-même s'est réalisé le solipsisme qui était au cœur de ce projet, qu'il abandonna pour celui de *Temps et récit*. Cela n'empêche malheureusement pas un rabâchage souvent racoleur du thème de la seconde naïveté sous le couvert de l'autorité du philosophe. Je me permets de renvoyer pour le détail à mon article 'The Failure of Second Naivete. Some Landmarks in the French Psychology of Religion', in: J.A. Belzen (dir.), *Aspects in Context. Studies in the History of Psychology of Religion*, Amsterdam/Atlanta, Rodopi, 2000, 235-279.

14. Br. Bettelheim, *The Uses of Enchantment*, New York, Knopf, 1976.

donc tout un enseignement psychologique dans les contes de fées, bien qu'ils ne fassent appel à aucune terminologie psychologique explicite.

Ce que Bettelheim avait développé pour les contes, fut appliqué à d'autres types de textes. C'est ici que nous rencontrons un auteur qui a une influence considérable en Allemagne, et qui est de nos jours traduit à peu près partout dans le monde, E. Drewermann. Malgré toutes les réticences que sa pensée inspire, surtout par son syncrétisme embrouillé qu'il fait passer pour de la psychanalyse, on ne peut faire autrement que de traiter brièvement de sa thèse de doctorat sur les *Structures du mal*, dans laquelle l'auteur étudie la rédaction yahviste du Pentateuque et donc aussi le récit du Déluge.¹⁵

Disons d'où vient l'hésitation à propos de cet auteur. L'homme est sincère et a été traité de façon si scandaleuse par la hiérarchie catholique qu'on ne voudrait pas, en le critiquant, donner l'impression de se ranger de leur côté. On ne voudrait d'ailleurs pas rejoindre non plus le camp de certains biblistes allemands qui l'ont critiqué avec virulence parce qu'il n'était pas parfaitement informé des tout derniers développements dans cette discipline, alors qu'eux-mêmes ne semblaient pas avoir la moindre notion de psychanalyse.¹⁶ Cela n'empêche pas de regretter que l'amalgame de Freud, Jung et de Kierkegaard, proposé par l'auteur prolixe sous le vocable de 'psychologie des profondeurs', a répandu une conception de la lecture psychanalytique de la Bible des plus douteuses.

Une des choses qui reviennent continuellement dans l'oeuvre immense de Drewermann, c'est la conviction qu'une lecture réductrice à la façon de Freud doit être complétée par une lecture prospective et synthétisante inspirée par Jung. Ne nous attardons pas à ce cliché qui revient fréquemment parce qu'il est un fantasme sécurisant. Il ne résiste pas à une lecture en profondeur des deux auteurs. Mais prenons par contre notre temps pour examiner de plus près la partie freudienne dans la thèse de Drewermann sur la symbolique du mal dans le Yahviste, car nous trouvons là un exemple-type et fouillé de l'approche en science biblique qui s'inspire d'un modèle psychanalytique de développement psychosexuel. En outre, Drewermann n'applique pas ses vues à un récit isolé, mais à une série de récits.

De quels textes bibliques s'agit-il, tout d'abord? Depuis plus d'un siècle, les exégètes sont d'accord pour considérer que les cinq premiers livres de la Bible ou Pentateuque, c'est-à-dire la Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome, forment un tout. Le même rédacteur en a fixé le texte définitif. Cela n'empêche pas que l'on retrouve en-dessous différentes autres couches de texte, c'est-à-dire différentes sources qui ont eu parfois une rédaction propre. Celles-ci sont donc plus anciennes que la rédaction finale qui nous a été transmise. La source avec rédaction propre qui nous intéresse ici, est le 'Yahviste', appelé ainsi parce que le dieu y est appelé 'Yahvé', tandis que dans d'autres sources il est questions d' 'Elohim', c'est-à-dire 'des dieux' - le pluriel étant pris par la tradition comme un pluriel de majesté, indiquant la suprématie du dieu d'Israël sur les autres dieux.¹⁷

15. E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*. München, Ferdinand Schöningh, 1977, 3. vol.

16. Les thèses de Drewermann ont provoqué des réactions pamphlétaires d'une violence inouïe de la part de biblistes renommés qui n'ont pas pris la peine de s'informer par ailleurs sur la psychanalyse. Voir par exemple G. Lohfink & R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann*, (Stuttgarter Bibelstudien 125) Stuttgart, Katholischer Bibelwerk, 1987. Un auteur plus pondéré demande encore toujours plus à Drewermann en matière de sciences bibliques qu'il n'en fait lui-même pour sa connaissance de la psychanalyse: J. Frey, *Eugen Drewermann und die biblische Exegese. Eine methodisch-kritische Analyse*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe 71), Tübingen, Mohr, 1995.

17. Nous n'entrons pas dans la discussion actuelle qui doute de plus en plus si il y a eu une source 'Elohiste' de la même façon qu'il y eut une source Jahviste. Notons par ailleurs que l'étude actuelle de la bible penche pour dater le monothéisme biblique bien plus tard qu'on ne le faisait autrefois. On comprend dès lors très bien qu'il y ait encore des traces de

L'originalité de Drewermann - et c'est là un mérite qu'il faut lui reconnaître - est qu'il tente d'expliquer l'enchaînement des récits qu'on retrouve dans cette rédaction yahviste en y décelant une logique interne d'ordre psychologique. Avant lui, on avait déjà remarqué que dans ces récits yahvistes, le mal va en s'empirant sur terre. De même, le courroux de Yahvé va en s'augmentant. Pour Drewermann, ce que les exégètes ont seulement perçu comme 'du mal' sans plus de précision, peut être cerné de plus près en y appliquant comme grille de lecture les stades du développement sexuel d'après Freud. Cette optique permet de voir que le récit du Déluge a une place bien logique au coeur de l'enchaînement de ces récits.

Tout commence bien sûr avec le récit de la tentation au Paradis et celui de Caïn et d'Abel. Pour Drewermann, nous voyons apparaître là l'oralité et l'analité, les premières pulsions dans lesquelles l'autonomie de l'être humain s'affirme, et le récit nous dit qu'elles sont punies. Après la malédiction de Caïn, le dialogue entre l'homme et Yahvé est interrompu. Le texte nous fait savoir que, pendant ce temps-là, d'autres pulsions apparaissent, de type phallique notamment, ce qu'on retrouve dans la chanson de Lamek (Gen. 4, 23-24) et l'histoire des fils des dieux qui s'amourachent des belles filles des hommes. Ces nouvelles pulsions, de caractère clairement oedipien, sont à nouveau punies par un personnage paternel, ce qui provoque une phase de latence. C'est ici que se situe l'histoire du Déluge et de l'arche de Noé. La peur de la punition provoque une régression au stade prégénital. On veut retrouver la mère tout en essayant de mettre un frein à l'éveil de la sexualité. C'est donc bien un fantasme de régression intra-utérine que nous retrouvons dans cette arche flottant au milieu du Déluge. Nous avons donc une même interprétation que chez Dundes, avec cette différence que Drewermann place son interprétation du fantasme sous-jacent à l'intérieur d'une logique de développement sexuel. Dans cette logique, cette régression ne saurait être un point final. Pendant la phase de latence, le surmoi est mis en place. On nous dit, en effet, que Noé se soumet aux lois divines qui sont d'ailleurs promulguées une seconde fois, comme si la façon dont elles avaient été formulées au début de la création n'avait pas suffi.¹⁸

Selon Drewermann, le récit du Déluge exprime donc ce que Freud a appelé 'la dissolution du complexe d'oedipe' et le passage à la phase de latence. Mais cette latence ne peut être que provisoire, et le récit le sait, lui aussi. Nous voyons que, dès que l'arche a retrouvé la terre ferme, la sexualité réapparaît, et bien sous toutes ses formes. D'ailleurs, bien que le texte biblique n'en dise rien, plusieurs des anciens commentateurs juifs n'ont pas cru possible que rien de sexuel ne se soit passé pendant tous ces mois où l'arche flottait sur les eaux et ils ne se sont pas privés de spécifier leurs fantasmes.¹⁹

Nous ne nous sommes pas arrêtés à la façon assez simpliste dont Drewermann fait usage des stades sexuels. Nous ne nous arrêterons pas d'avantage à ses spéculations sur l'ère glaciaire et les traces que celle-ci aurait laissées dans la mémoire collective de l'humanité. Et finalement, comme nous l'avons annoncé, nous passerons aussi à côté de la façon dont il s'engage ensuite dans le labyrinthe jungien. Pour notre propos, créditons-le du fait qu'il a mis le doigt sur un point

polythéisme dans certains textes repris dans la rédaction finale de ce qui sera finalement rassemblé et canonisé comme étant 'la Bible.

18. Il y a d'ailleurs certaines différences, que certains de mes étudiants végétariens et plus attachés au texte de la bible que d'autres n'aiment pas trop: alors que dans le récit de la création il est dit à l'homme qu'il peut manger du grain et des fruits (Gen. 1, 29-30) il est ajouté dans le pacte avec Noé que l'homme peut tuer les animaux pour les manger, quitte à s'abstenir du sang (Gen. 9, 2-4).

19. A part le chien et le corbeau, c'est surtout la personne de Cham (et sa femme) qui ont attiré l'attention des commentateurs. Voir à ce sujet: R. Graves & R. Patai, *Hebrew Myths. The Book Genesis*, Garden City/New York, Doubleday, 1964.

essentiel qui n'est pas résolu dans l'exégèse traditionnelle du récit du Déluge: pourquoi Yahvé veut-il en fait punir les hommes et détruire sa création? A part une affirmation 'que la méchanceté de l'homme était grande sur terre' (Gen. 6, 5), qui surprend par sa généralité dans un texte qui a l'habitude de nommer avec précision les fautes demandant à être punies, il n'y a que cette brève mention du mariage des fils des dieux avec les filles des hommes (Gen. 6, 1-4). Mais voilà: comme nous verrons plus loin, cette histoire-là, posée en quelques versets seulement, la majorité des exégètes refusent de la considérer comme faisant partie du récit et ils l'isolent en n'y voyant qu'un vestige d'une source archaïque indépendante. Pour eux, elle ne fournit pas l'explication. Mais alors: comment comprendre cette histoire de déluge dans un enchaînement de récits qui parlent d'un accroissement du mal et dont la fin sera l'histoire de la tour de Babel, où l'homme sera puni parce qu'il veut aller à la conquête des cieux et donc devenir l'égal de Yahvé? Bizarre quand-même que ce soit uniquement à propos du Déluge, qui a une telle importance que Yahvé devra une deuxième fois établir l'ordre du monde, que la faute ne soit pas mentionnée! A moins que, bien sûr, cette histoire sur les fils des dieux et les si belles filles des hommes ne puisse être écartée si facilement par les interprètes... Pourquoi est-ce qu'elle les dérange, d'ailleurs?

On le voit: nous passons de l'application de la psychanalyse aux textes à son application aux interprètes des textes. C'est d'habitude ce que les exégètes détestent. A juste titre, il protestent: on demande à un psychanalyste ce qu'il trouve d'un texte, et on se retrouve soi-même sur le divan! A cette objection, on pourrait répliquer de la façon suivante. On dit d'abord qu'il ne s'agit pas, bien sûr, de soumettre la personne concrète du bibliste, aussi impliquée qu'elle soit dans son travail scientifique, à la psychanalyse et d'en faire un analysant. Outre qu'il soit impossible de faire une analyse sans une demande, il serait éthiquement inadmissible d'analyser quelqu'un contre son gré. Ayant calmé l'animosité du bibliste qui ne veut pas se retrouver personnellement sur le divan, on pourrait venir ensuite à un rapprochement au niveau des méthodes. Ce qu'il faudrait faire - dit-on alors - c'est comparer la technique employée en psychanalyse et celle adoptée en sciences bibliques et voir où elles se recoupent, où elles s'opposent et où une confrontation pourrait être enrichissante. Et pour s'embarquer sans plus de discussion dans ce projet lénifiant, l'on pourrait comparer par exemple la façon dont la critique littéraire de la Bible distingue des sources dans un texte pour expliquer les contradictions ou les doubles expressions, avec la façon dont la psychanalyse analyse la construction du surmoi, en y distinguant les voix qui y ont laissé leur dépôt.

Tout cela a son sens, mais ce serait aller trop vite en besogne. Et le problème n'est pas seulement celui qui fut annoncé dès le début de ce texte, qu'il est difficile de discuter de la tension engendrée quand la psychanalyse se rapproche d'un autre sujet interprétant qui applique d'autres critères. Le problème qui nous a échappé jusqu'ici est celui de la position du bibliste qui n'est pas un simple lecteur de la Bible, mais quelqu'un qui transmet à d'autres ses interprétations. Il y a le problème de l'autorité interprétative du bibliste, qui prend souvent le contre-pied d'interprétations imposées par des pouvoirs d'église, et toujours celui d'une lecture naïve et directe. Et c'est cette position-là qu'il faudrait comparer avec celle de l'analyste: celle, non pas quand il reste dans son cabinet, mais quand il se pose comme un critique littéraire ou l'interprète d'un texte, tout en faisant valoir que bien qu'il ne fasse pas de la psychanalyse au sens propre, il est néanmoins informé par cette discipline.

Mais avant de voir jusqu'à quel point nous pouvons débroussailler cette problématique, continuons notre parcours de l'histoire de la lecture psychanalytique des textes.

Une théorie de la réception des textes informée par la psychanalyse

Où en étions-nous? Nous étions partis des tentatives d'interpréter des textes comme s'ils étaient des rêves. Mais le rêve est pluri-interprétable de nature, et il n'y a que le rêveur lui-même, une fois réveillé, qui puisse par ses propres associations déchiffrer le sens latent de ce produit de condensation et déplacement. Le résultat de l'interprétation des rêves n'est d'ailleurs pas en premier lieu un gain de savoir, un pas en avant dans la contemplation de la vérité ultime concernant le soi-même. C'est l'exercice-même de l'interprétation qui a de l'effet, par la sape des défenses qu'il réalise.

Le second type d'interprétation de textes, qui a été développé à partir de l'analyse des contes de fées, a focalisé notre attention sur l'impact du récit symbolique sur le psychisme. Une des choses laissées en suspens était de savoir de quelle façon ces contes de fées obtiennent l'effet qu'on leur attribue. On peut croire, comme Jung, qu'il y a une efficacité spécifique liée à l'acte de symboliser.²⁰ La façon dont la conception jungienne présuppose un programme de spiritualisation inscrit dans les gènes et transmis par voie héréditaire, fait néanmoins problème, car elle fait disparaître l'importance décisive du rapport à l'autre, et plus particulièrement l'identification qui est à la base de l'idéal du moi, source de sentiment d'identité mais aussi de refoulement.

Ce rapport à l'autre au sein duquel nous construisons et manifestons notre identité - aussi relative qu'elle soit - réapparaît dans ce qui est dit de nos jours sur l'interprétation psychanalytique de textes, dans l'intérêt qui y est manifesté pour le transfert et le contre-transfert. Dans les domaines des lettres, où cette discussion a son cours, aussi bien l'écriture que la lecture sont prises en compte. On peut concevoir en effet le processus global allant de celui qui écrit un texte à celui qui le lit, comme une interaction complexe où transferts et contre-transferts s'enchaînent. Au départ, il y a celui qui veut écrire - pourquoi d'ailleurs? - et qui s'imagine, avec toute la part d'inconscient que cela comporte, un public. Le mécanisme s'enclenche, et les transferts continuent: l'auteur pense à son éditeur, il parcourt le petit rituel de la mise en route, l'inspiration vient - ou pas - et finalement il y a, couché sur papier, ce texte qu'il relira - s'il le fait - une fois imprimé et broché, comme si c'était le texte de quelqu'un d'autre. A l'autre bout de la chaîne, il y a le lecteur, qui à un certain moment, en des occasions fort diverses, peut prendre un texte en main, soit parce qu'il aime l'auteur, soit parce que le titre, la table des matières ou la couverture l'ont accroché, et qui se met à lire. Il est clair qu'entre ces deux pôles, il se noue un rapport entre deux sujets qui ne se connaissent pas réciproquement et qui laissent affluer une bonne part d'inconscient dans ce qui les relie. Mais il y a plus. Les sujets en jeu ne se connaissent pas eux-mêmes, et ils éprouvent une altérité intérieure ou un dédoublement dans l'acte d'écrire et de lire.

Les auteurs qui ont les premiers introduit les catégories de transfert et de contre-transfert pour avancer dans la compréhension de l'acte de l'écriture et de la lecture,²¹ l'ont employé sans connaître la problématisation lacanienne de ces concepts. Le transfert est compris par eux comme la simple répétition d'une relation datant de la prime enfance et qui se réédite dans la

20. Il s'agit bien ici du symbole isolé auquel on prête ces vertus. Nous sommes loin de l'ordre symbolique de Lacan.

21. Dans le monde anglo-saxon, le tournant vers le lecteur est lié à l'oeuvre de N. Holland, qui a introduit le terme de 'reader-response'. Partant de la façon fort différente dont des lecteurs lurent un même livre (*5 Readers Reading*, New Haven, Yale University Press, 1975), il développa l'idée que nous lisons de façon à protéger notre propre identité. Nous introduisons donc dans notre lecture notre 'Identity theme'. Voir à ce sujet, du même auteur: *The Dynamics of Literary Response*, New York, Norton, 1975; *The Critical I*, New York, Columbia University Press, 1992. Dans le monde allemand, ce fut C. Pietzcker qui a introduit ce type d'approche avec son livre *Lesend Interpretieren. Zur psychoanalytischen Deutung literarischer Texte*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992. On trouvera un bon aperçu général chez W. Schönau, *Einführung in die psychoanalytische Literaturwissenschaft*, Stuttgart, J.B. Metzler, 1991.

cure comme dans une éprouvette. En plus - et cela risque de faire sourciller un public français - ils se réfèrent d'habitude (et abusivement) à un article de P. Heimann pour affirmer que le contre-transfert, ressenti comme réaction consciente et émotionnelle, peut donner de l'information sur l'analysant.²² On risque ici en effet la subodoration de l'autre! Il y a encore fort à débattre avant pour qu'un consensus puisse émerger sur le transfert en cure, voir sur la façon dont on peut relier ce transfert spécifique à des phénomènes apparentés hors cure.

Pour revenir aux textes bibliques, qui nous occupent ici, notons en tout cas leur particularité. Là où les textes étudiés en lettres sont le plus souvent des textes d'auteurs individuels, et que l'application des catégories de transfert et de contre-transfert relie donc deux sujets avec un inconscient particulier (et pour être plus précis: deux sujets inconscients), non ne connaissons pas, ou si peu, les auteurs des textes de la Bible. Plus: il ne s'agit pas, dans la majorité des cas, de textes d'auteurs. C'est ici que le bât blesse si on essayait, comme on peut le faire pour un auteur particulier, de se rapprocher au plus près de l'auteur par une psychobiographie ou par un essai de répertoire dans son texte des signifiants majeurs de son inconscient. Essayer d'arrimer le sujet inconscient du lecteur au sujet inconscient de l'écrivain est une chose qui n'a pas de sens quand on lit la Bible.

Par contre, les textes bibliques sont pris dans un contexte d'autorité qui n'est pas présent dans la majorité des textes littéraires. Ce contexte d'autorité ne veut pas dire que les textes de la Bible clament qu'ils sont vrais, c'est-à-dire que ce qui y est représenté correspond à une réalité extérieure, de nature éventuellement métaphysique, mais existant bel et bien en soi. Prenons vite nos distances de ce fantasme simpliste que la Bible demanderait d'être crue selon le mode de l'intégrisme. S'il y a quelque chose à apprendre de deux mille ans d'interprétation biblique, que cela soit par le christianisme ou par le judaïsme, c'est qu'on est allé des façons les plus diverses à la recherche d'un sens qui n'était pas littéral.

Il y a donc, pour celui qui lit les textes bibliques, plusieurs rapports à `de' l'autorité qui se mettent en place. Il y a l'autorité qui est supposée émaner du fait que soixante-douze textes, fort différents les uns des autres, ont été mis ensemble pour former ce qu'on appelle `la Bible'. Il y a ensuite l'autorité des textes particuliers, dont certains seulement s'adressent au lecteur en employant l'impératif tandis que d'autres sont des récits, de la poésie ou de la réflexion philosophique. Dans ce qui est expressément prescrit, il y a la variation allant de `tu ne mangeras pas de l'animal dont les sabots sont fendus et qui ne rumine pas' (Lévitique 11, 1-8), au `jouis de ta jeunesse' (Qohélet 12, 1) et `tu aimeras ton prochain comme toi-même' (Marc 12, 31). Il y a donc un travail d'interprétation et, éventuellement, de sélection à faire. Ce travail se fait dans des rapports à d'autres autorités. Il y a bien sûr l'autorité de l'église à laquelle on appartient éventuellement et qui a employé certains textes dans des contextes d'enseignement ou de liturgie en les chargeant donc de significations particulières. Mais il y a aussi l'autorité d'autres interprètes du texte, celle des théologiens et des biblistes en particulier, qui apportent leur éclairage propre à ces textes.

Cette référence à l'autorité, qui peut déboucher sur une réflexion sur le principe d'autorité en soi et un questionnement de l'acte de foi, est si particulière à la lecture biblique que c'est elle qui devrait, en premier lieu, attirer l'attention du psychanalyste. C'est en tout cas notre opinion. Dans le cas de la Bible, cela voudrait dire que l'attention se porterait moins sur la particularité du rapport d'inconscient à inconscient qui s'établit, par l'entremise d'un texte, entre un auteur et un lecteur, que sur une analyse au niveau structural des relations psychologiques en jeu dans le processus d'interprétation.

22. P. Heimann, 'On Countertransference', *International Journal of Psycho-Analysis* 31 (1950) pp. 81-84.

Essayons de concrétiser brièvement notre pensée. Prenons le cas où la lecture de la Bible se trouve sous une forte emprise du surmoi. Dans ce cas, l'interprétation peut se faire au service de ce surmoi. Quand un texte biblique ne peut plus être accepté comme avant, on cherche une formule acceptable pour en changer la signification, le but étant la sauvegarde de l'autorité de la Bible. On dit par exemple que la création du monde en sept jours veut en somme dire la création en sept ères géologiques. La Bible ne dit plus ce qu'elle disait avant, mais son autorité demeure. Elle reste la parole de Dieu.

Mais l'interprétation peut bien sûr aussi aller à l'encontre de l'impérialisme du surmoi et donner lieu à une restructuration du psychisme. L'effet peut rester dans ce que nous avons coutume d'appeler la normalité, c'est-à-dire la structure névrotique pas trop rigide, où des identifications ont établi un idéal du moi qui comporte bien sûr sa part d'aliénation, mais qui laisse suffisamment de liberté au sujet. On dira par exemple que le sens de la loi sur le sabbat était qu'il doit y avoir quelque chose de l'ordre du repos dominical. Nous restons dans un registre où l'autorité continue à être respectée, mais où ses préceptes ne sont pas vécus de façon rigide. Mais l'effet peut aussi être qu'une structure perverse fasse son apparition. Là, le principe d'autorité est sans cesse mis en scène et provoqué mais il est vidé de son contenu par des transgressions qui ne trouvent leur plaisir que dans la transgression même. Dans le sens pervers également, il y a, par exemple, cet engouement pour le rite liturgique dont on exige qu'il soit observé à la lettre, non pas parce qu'il symbolise la part de sacré qui reste insaisissable dans une vie qu'on gère au mieux, mais parce que le rite est vécu comme un pouvoir de créer par soi-même une réalité virtuelle qui fascine. A côté du névrotique et du pervers, un autre effet peut encore être que des traits psychotiques font leur apparition. Même si on ne comprend pas encore complètement pourquoi, c'est un fait que le délire psychotique aime de se faire peupler par le religieux.

Quels sont les facteurs dans ces processus psychologiques fort divers qui peuvent démarrer à partir d'un attachement surmoïque au texte biblique? Il y a bien sûr la psychologie propre au lecteur particulier, mais laissons-la ici: si elle relève d'une psychanalyse, c'est d'une démarche personnelle qu'il devra s'agir. Occupons-nous plutôt des autres facteurs. Il y a d'abord le contexte ecclésial qui peut influencer le lecteur dans des directions fort différentes. Il est clair qu'une autre impulsion est donnée au surmoi quand on propage l'intégrisme ou quand on prône la théologie de libération. Puis il y a l'influence des interprètes, dont la méthodologie même peut interpeller le lecteur en des parties fort différentes de son psychisme. Dire par exemple, comme nous le verrons, qu'un verset particulier n'a rien à voir avec le reste du texte parce qu'il provient d'une source différente et plus archaïque, c'est appuyer, à l'intérieur de la psychologie du lecteur, un processus de différenciation des identifications qui sont à la source du 'je'. Finalement, il y a bien sûr le texte, qui lui aussi peut interpeller le lecteur à des niveaux psychologiques fort différents.

Ce texte interpelle le lecteur non seulement par son contenu, mais aussi par sa forme. Celle-ci peut s'adresser à des couches particulières de notre organisation psychique. C'est souvent déjà donné dans la genre typique dans lequel ces textes sont pris. L'usage de l'impératif, dont nous avons déjà parlé, ainsi que la différence entre textes qui énoncent des lois, ceux qui se posent comme purement historiques, les textes poétiques et sapientiaux s'adressent à des registres différents de notre for intérieur. Mais à part le choix d'un genre bien reconnaissable, il y a des signaux plus subtils émis par le texte. Ils peuvent former un message au second degré dont l'importance n'est pas moindre. Il y a des textes qui provoquent le dégoût, le rire, l'irritation, l'ennui ou l'agressivité.

C'est précisément ce dernier thème qui est au centre d'un livre qui a fait date dans l'application de la psychanalyse à l'interprétation biblique, et dont la lecture a inspiré les idées qui

viennent d'être développées. Il s'agit du livre de H. Raguse sur l'Apocalypse de Jean.²³ S'appuyant sur les théories de M. Klein, il montre comment ce texte qui a mis plusieurs siècles avant d'être accepté comme dernier livre du Nouveau Testament, s'adresse à nous de telle façon que nous activons en nous les mécanismes psychologiques primitifs du clivage (*splitting*) et de l'identification projective, et que nous donnons congé à nos fonctions psychologiques plus élaborées. L'Apocalypse nous assène de représentations qui insistent sur un clivage radical entre le mal et le bien, et le texte refuse toute compréhension pour celui qui se débat entre ces deux extrêmes. Le jugement dernier n'y est d'ailleurs pas représenté par la balance mais par le glaive. On ne pèse pas, on tranche. En même temps, les artifices du texte invitent le lecteur à ne pas se laisser freiner par des sentiments de compassion mais à jouir sans retenue d'une contemplation sadique de l'anéantissement du mal et des mauvais.

Après la lecture du livre de Raguse on se rend mieux compte pourquoi on peut se sentir si mal à l'aise quand on lit l'Apocalypse dans une optique de spiritualité bienveillante, et pourquoi à certains moments de l'histoire, ce texte a su pousser des croyants à l'intolérance et réveiller l'agressivité enfouie des dévots. L'intuition de Raguse mérite d'être élargie à d'autres réactions inconscientes que le contenu et la forme du texte peuvent provoquer et qui peuvent renforcer, mais aussi subvertir la réaction consciente que le contenu du texte semble viser. Sans vouloir aller aussi loin de dire que les textes bibliques doivent toujours être lus au second degré d'après le modèle d'*En attendant Godot* de Beckett, et que dans la Bible l'impératif est toujours paradoxal, nous gagnerions néanmoins beaucoup si nous pouvions développer une psychologie plus complexe de la dynamique de la réception d'un texte, dont la particularité est qu'il est sacré. Une étude psychologique des différentes façons dont la théologie a pu concevoir l'herméneutique est une entreprise passionnante qui reste à faire, et qui profiterait d'ailleurs non seulement à la théologie, mais aussi à la psychanalyse elle-même.

L'avantage d'avoir, grâce à la psychanalyse, l'esprit mal tourné

Au lieu de creuser une problématique qui demanderait à elle-seule encore tout un développement, retournons au plus près du texte du Déluge, et voyons ce qu'une alliance de psychanalyse et de sciences bibliques permet de faire. En fin de parcours, nous terminerons cet exercice par quelques réflexions sur la problématique de l'historicité, qui est souvent mais à tort souvent escamotée dans ce qui a paru jusqu'ici sous le vocable de lecture psychanalytique de la Bible.

La première chose à faire, en psychanalyse, c'est de respecter la 'règle fondamentale' et de tenir donc compte de tous les éléments présents dans le texte, sans en exclure un à priori. Nous savons par expérience qu'on a tendance à esquiver les représentations d'ordre sexuel. Nous veillerons donc particulièrement à ce que cela ne se fasse pas. On pourrait répliquer que n'importe quel chercheur devrait éviter de censurer quoi que se soit. D'accord, mais l'expérience apprend que, malheureusement, ce n'est certainement pas toujours le cas. Bien qu'on concède assez facilement que la sexualité joue un rôle important en matière religieuse, le détail n'en apparaît pas toujours dans les manuels que la science fournit. Plus d'une fois on peut constater que des publications scientifiques très sérieuses censurent sans scrupule dès qu'il s'agit de sexe.

23. H. Raguse, *Psychoanalyse und biblische Interpretation. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermanns Auslegung der Johannes-Apokalypse*, Stuttgart, Kohlhammer, 1993. Il a ensuite publié un fort bon livre d'introduction sur l'interprétation des textes: *Der Raum des Textes. Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik*, Stuttgart, Kohlhammer, 1994.

On pourrait donc dire que la première chose que la psychanalyse apporte, c'est la candeur (ou l'esprit heureusement mal tourné) pour aborder la sexualité.²⁴

Pour cette raison, on est souvent forcé de refaire le travail de tenants d'autres disciplines, avec tout le danger de dilettantisme que cela comporte. C'est souvent irritant pour ceux qui préféreraient que le psychanalyste se manifeste comme tel en sortant son vocabulaire et sa théorisation propre. Mais voilà, le propre du psychanalyste est justement qu'il laisse parler son patient dans son propre langage, et cela le plus longtemps possible. Pour le texte, il s'agit donc de lui restituer tout ce qu'il dit. Rassemblons donc ce qui nous reste de l'hébreu et ouvrons les commentaires classiques sur la Genèse. Qu'y trouvons-nous sur le Déluge?

Commençons par aborder la question de savoir où le récit du Déluge commence. Pourquoi fallait-il que Yahvé détruise sa création? Quel est le mal commis par l'espèce humaine dont parle Gen. 6, 5? Le récit ne nous en dit rien de précis. Et pourtant, il nous dit que Yahvé regrette d'avoir créé le monde (Gen. 6, 5-7). En prenant le texte tel qu'il nous a été transmis, nous trouvons juste avant (Gen. 6, 1-4), le récit des fils des dieux qui trouvent les filles des hommes si belles qu'ils les prennent pour femmes. Yahvé réagit en disant que son esprit ne peut rester pour toujours dans les êtres humains puisqu'ils sont de chair. Puis le texte continue en disant au verset 4 qu'il y avait alors des géants, et que les héros étaient les fils issus du mariage des fils des dieux avec les filles des hommes.

Quand on pose la question si ce récit ne pourrait pas être celui qui décrit le mal dont il est question dans une formule généralisante aux versets suivants, les commentaires nient en général ce rapport en argumentant que le récit provient d'une autre source, probablement fort ancienne, et qu'il n'a donc aucun rapport avec le thème du Déluge. L'exemple le plus patent de cette forme d'argumentation a été donné par O. Eissfeldt, qui range le récit du mariage des fils des dieux sous une source qu'il appelle la 'source laïque', la *Laienquelle*, qui serait la plus ancienne de l'Ancien Testament.²⁵ Notons tout de suite, avant d'être entraînés dans une autre discussion, que les biblistes ont tendance de nos jours à dater notre texte biblique beaucoup plus tard qu'au début de ce siècle, et qu'il y a même des auteurs qui situent la rédaction du Yahviste après l'exil.²⁶ Mais la perspective historique et une datation précoce ou tardive des sources est une chose. Autre chose, et bien celle qui nous intéresse ici, est ce que ça signifie pour celui qui interprète de scinder un texte en sources et de le considérer ensuite à partir de cet acte de scission. Quelle en est la résonance intrapsychique? Qu'est-ce que cela opère au niveau du principe d'autorité dont nous avons dit qu'il sous-tend d'habitude la lecture de la Bible?

Avec ces questions, nous avons soulevé la question de la psychologie implicite contenue dans la méthode historico-critique en sciences bibliques. Mais insistons: nous ne voulons pas suggérer pour autant que la distinction en sources se base sur des motifs purement subjectifs et ne serait donc pas fondée par une réalité sous-jacente. Au contraire. Pour un psychologue aussi, ce serait très ennuyeux s'il apparaissait que la logique de notre esprit ne recouvre d'aucune façon l'enchaînement des faits extérieurs. Mais ce qu'il y a à thématiser ici, c'est ce qui se passe dans notre for intérieur quand nous nous disons que le texte que nous lisons est en fait une

24. Je m'en suis rendu compte en écrivant mon livre *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld*, (Passion et contemplation. L'influence du christianisme sur la conception occidentale de l'homme) Leuven, Peeters, 1988. Concernant notre propos, je donnerai quelques exemples plus loin.

25. O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, Mohr, 1934, pp. 217-222. Le terme 'source laïque' vient de la supposition que la source la plus ancienne serait aux antipodes de la rédaction finale qu'on appelle 'sacerdotale', parce qu'elle affirme avec force l'importance du culte.

26. On trouvera cette discussion fort bien documentée dans un manuel classique comme celui de O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Gütersloh, Mohn, 5. ed., 1984, pp. 90-101.

accumulations de sources et de couches de rédaction. Et que ce soit utile de le faire, cela ne sera certainement pas contesté par un psychanalyste. Nous avons d'ailleurs déjà dit que la cure psychanalytique décompose les identifications qui ont produit le sentiment d'être un moi. Ce que fait le bibliste avec son texte se rapproche donc fort de la pratique analytique. Mais dans les deux cas, il faudrait pouvoir thématiser pourquoi cette pratique est salutaire.

Une des choses à éviter en tout cas est que le démembrement d'un texte en sources et couches de rédaction successives serve à masquer ou à censurer des représentations ou des associations qui pourraient surgir à partir du texte. Cela ne veut bien sûr pas dire qu'Eissfeldt avait tort en affirmant que les versets sur le mariage des fils des dieux avec les filles des hommes proviennent d'une autre source, mais remarquons quand même qu'il n'argumente pas fort sa position. Il faut donc se demander quel est le profit pour le lecteur de la perspective qu'Eissfeldt lui offre, car il lui retire ce qui semblait fort logique, la mention de la faute pour laquelle le Déluge sera une punition. Il reste d'ailleurs des questions à ce niveau. Même si les deux récits, celui du mariage et celui du Déluge, ont une origine différente, il reste le fait que le livre apocryphe des Jubilés a amplifié ce récit de mariage, tout en transformant les fils des dieux en anges (monothéisme oblige). Et puis il reste bien sûr le fait que le rédacteur final, celui qui a incorporé le Yahviste dans le texte définitif qui nous a été transmis, a mis cette histoire de mariage juste avant le récit du Déluge. Peut-être qu'aussi bien le rédacteur du livre des Jubilés que celui de notre texte final ont senti que la logique du récit demandait ici une transgression ou la sexualité était en jeu.

La dernière phrase trahit que l'expérience analytique commence à se mêler à notre recherche. Mais prenons patience, et continuons à aligner le matériel. Ouvrons un livre qui fait autorité, le commentaire très fouillé de Cl. Westermann. Ce que nous y trouvons, nous déçoit un peu. L'auteur y insiste que, dans le texte de la Genèse, il s'agit bien des fils des dieux et non pas d'anges. Le message véhiculé par ce commentaire publié en 1974 est clair: ne vous saisissez pas, mais dans notre Bible il y a encore plusieurs traces de polythéisme! Le monothéisme juif est bien plus récent que ce qu'on a cru jusqu'ici.²⁷ Pour le reste, Westermann est surtout fasciné par le thème de la beauté de la femme, un thème qui apparaît ici pour la première fois dans la Bible. Puis, en passant, il signale quand même le problème de la faute, mais bien à propos d'un passage à la fin de l'histoire du Déluge. Après que Cham a vu la nudité de son père Noé qui s'était endormi pour cuver son vin, ce n'est pas lui, mais bien son fils Canaan qui est maudit. Pourquoi est-ce que ce gosse a mérité cela? Une brève note nous mène ensuite à un petit article de Frederik Basset datant de 1971.²⁸ Celui-ci nous éclaire sur la traduction de 'voir la nudité de quelqu'un' (r'h 'rwh). Se fondant sur la signification des termes employés dans plusieurs passages du Lévitique, il affirme que cette expression veut dire en fait qu'on a couché avec la femme de l'homme en question. Cela signifierait donc que Cham aurait eu des rapports sexuels avec la femme de Noé, donc avec sa propre mère. Canaan pourrait donc être le fils né de cet inceste, ce qui explique alors le fait de sa malédiction. En conclusion, le récit du Déluge serait ainsi pris entre deux transgressions sexuelles, ce qui semble coller avec ce qu'on dit d'habitude de la théologie du Yahviste, pour qui l'histoire est une évolution qui va de mal en pis.

'Voilà donc le sexe, et accordons à Drewermann qu'il y a dans le Yahviste les références à des moments cruciaux dans l'évolution psycho-sexuelle.' Pendant que cette pensée affleure, on continue donc à chercher. Et on trouve! Chez des rabbins qui commentent l'histoire de Noé, il y

27. Cl. Westermann, *Genesis* (1. Teilband: Gen. 1-11), (Biblicher Kommentar. Altes Testament I, 1), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1974.

28. F.W. Basset, 'Noah's Nakedness and the Curse of Canaan. A Case of Incest?', in *Vetus Testamentum* 21 (1971), pp. 232-237.

a au moins deux textes qui disent que Noé fut châtré après sa sortie de l'arche. Un collègue spécialiste en rabbinisme a eu du mal à le croire, mais les textes existent réellement: il est d'une part dit que le lion, en quittant l'arche, émascula Noé en lui donnant un coup de griffe, tandis que dans un autre texte c'est le jeune Canaan qui noua un lacet autour du sexe de son grand-père et le châtra pendant son sommeil.²⁹

Fallait-il être psychanalyste pour rassembler tout ce matériel? Assurément, non. Mais c'était quand même utile d'avoir, grâce à la psychanalyse, l'esprit mal tourné. Et une fois ce travail aurait été fait en long et en large, on pourrait y introduire un apport spécifiquement psychanalytique.

L'apport propre de la psychanalyse

Il ne suffit pas d'épingler des fantasmes sexuels pour faire de la psychanalyse. Ne rééditons pas les fautes que nous avons stigmatisées au début de ce texte. Alors, pourquoi quand même cette insistance sur ces représentations sexuelles?

Tout d'abord parce que celui qui lit la Bible aujourd'hui, le fait d'habitude dans un contexte d'autorité, soit qu'il s'y soumette, soit qu'il veuille au contraire prendre une position personnelle. Nous avons vu comment aussi bien le contexte religieux, que les interprètes et que le texte lui-même dans ce qu'il a de composite et de déroutant, exercent leur influence sur la lecture de la Bible. Le lecteur, lui, est un être profondément marqué par la sexualité, et ne pas vouloir voir cette sexualité, quand elle est dans le texte, n'est pas innocent au yeux d'un psychanalyste. S'il s'agit de la personne privée lecteur, c'est évidemment son affaire et le psychanalyste n'est pas là pour imposer ses vues. Quand il s'agit par contre de textes qui sont censés informer le lecteur et le guider dans son interprétation de la Bible, là la psychanalyse n'a pas à se taire. Pour autant qu'elle fasse partie du discours public, elle a à faire remarquer quand elle voit que le sexe est escamoté, et non seulement parce que l'on falsifie ainsi le texte et qu'on ne le respecte pas dans son objectivité. En psychanalyste, on se rend compte que gommer le sexe fait partie d'une manœuvre plus large, qui ne vise pas seulement cet aspect spécifique de l'être humain, mais la façon dont le sujet se positionne face à l'autorité. C'est spécialement dans le cas du catholicisme romain, qui à partir de la Réforme a fait du sexe l'enjeu majeur du respect de l'autorité religieuse. Il est clair que retrouver dans la Bible ou des commentaires bibliques des références à une sexualité qui ne concorde pas avec la chaste position du missionnaire du couple bien marié, peut rebondir sur la façon générale dont on croyait devoir identifier religion et soumission.

Cela se passe-t-il souvent, qu'on efface le sexuel du texte biblique et des commentaires? Plus souvent qu'on le pense. Limitons nous à deux exemples qui on trait à des textes centraux. Dans Jérémie 20, 7, le prophète se plaint d'avoir accepté sa vocation et emploie l'image explicite du viol homosexuel pour exprimer son attachement douloureux au Seigneur. Le texte hébreu ne laisse aucun doute à ce sujet. Il dit: 'Tu m'as séduit, Yahvé, et je me suis laissé séduire; tu m'as violé, tu as été le plus fort.' Un bref survol de la plupart des traductions sur le marché, m'a appris

29. Au départ, je mettais basé sur R. Graves et R. Patai, *Hebrew Myths. The Book Genesis*, Garden City/New York, Doubleday, 1964, p. 121. Des collègues m'ont fait alors remarquer que ce n'était pas la source la plus sûre. J'ai donc commencer à vérifier les données en partant du livre très classique de L. Ginzberg, *The Legends of the Jew*, vol. V (= Notes to Volumes I and II), Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1968, p. 191-192. Ensuite, j'ai pris l'édition critique de M. Pérez Fernandez, *Los capítulos de Rabbí Eliezer* (Bibliotheca Midrásica 1), Valencia, Institución San Jeronimo para la investigación bíblica, 1984, p. 175, où l'on trouve le récit du jeune Canaan qui châtra son grand-père.

que le texte est rarement traduit de façon correcte.³⁰ Même chose pour un passage central de l'Evangile de Jean, où pendant la dernière Cène, le disciple que Jésus aimait se trouvait couché avec la tête dans le sein de Jésus, et retourna le tête contre sa poitrine quand il eut à demander, sur la demande de Pierre, qui serait le traître (Jean, 13, 23-25. La formule 'celui qui s'était retourné vers la poitrine de Jésus' se retrouve à la fin de l'évangile dans un passage essentiel, là où il est suggéré que les églises qui se réclamaient de Jean n'avaient pas à s'intégrer dans celles qui se réclamaient de Pierre (Jean 21, 20). Là aussi, la pudibonderie de certaines traductions ont fait de Jean 'celui qui était assis le plus près de Jésus'.

L'importance de restituer les représentations sexuelles présentes dans la Bible et de les faire résonner, est d'autant plus grande quand il s'agit de lecteurs qui ont appris à opposer sexe et religion, comme beaucoup de ceux qui ont été imbibés du catholicisme des derniers siècles. On restitue de cette façon une part du mordant du texte, tout comme on le fait d'ailleurs en montrant que dans cet accollement de textes dont est issue la Bible, nous trouvons le dépôt, le sédiment ou la décharge - les termes sont rarement innocents en théologie - d'une histoire pleine de controverses et de conflits d'autorité. Remettre le lecteur en face de ce qu'il y a réellement dans la Bible en tenant compte de la façon dont un contexte d'autorité peut s'emparer du surmoi: au niveau théorique, il y a peu de choses à ajouter, car nous nous trouvons ici tout simplement devant les principes de base de la pratique de la psychologie de la religion qui s'inspire de la psychanalyse.

Une fois ces représentations sexuelles remises en place, on peut faire un pas de plus. Une des questions qu'on pourrait se poser c'est si cet enchaînement de récits dans le Yahviste nous donne une même image de la Genèse de la culpabilité que celle que nous avons appris à reconnaître en nous-mêmes, citoyens du vingtième siècle occidental. L'effet psychologique d'une telle entreprise serait une prise de distance vis-à-vis de soi-même, grâce à la représentation de structures de genèse de la culpabilité qu'on comparerait ensuite. En allant dans cette direction, nous serions confrontés à deux questions essentielles. La première concerne la psychanalyse: la conceptualisation de structures psychologiques permet-elle autre chose que de poser un diagnostic sur l'analysabilité de quelqu'un? Peut-on en faire des concepts ('culpabilité sur base d'une psychologie de la honte seulement', 'agressivité intériorisée', 'structure perverse', par exemple) qui aident un sujet à se situer vis-à-vis des autres et à installer de la distance dans l'expérience réflexive de soi? La seconde question, qui rejoint la première en ceci que la théologie a, elle aussi, pour but un processus de distanciation, c'est de savoir si la logique interne des formes de culpabilité que la psychanalyse découvre, recoupe les différentes élaborations religieuses concernant le péché sur lesquelles l'histoire des religions et la Bible nous renseignent.

Nous ne pourrions malheureusement pas entamer cette entreprise. Une des choses les plus surprenantes que nous avons rencontrées dans notre inventaire des études bibliques est que nulle part on ne trouve le texte du Yahviste imprimé d'une traite in extenso. L'instrument nécessaire pour lire le Yahviste comme s'il s'agissait d'une oeuvre autonome avec sa tension interne propre, n'est donc pas directement accessible. Pour se le procurer, il faut vraiment aller mendier des notes de cours chez les rares collègues qui l'ont reconstitué parce qu'ils trouvaient que, accessoirement, cela pouvait peut-être être utile à des étudiants. Cette carence en dit beaucoup. Dans la discussion de près d'un siècle sur les différentes sources du Pentateuque, on

30. Comparé à d'autres traductions, la *Bible de Jerusalem* censure avec mesure: 'Tu m'as séduit, Yahvé, et je me suis laissé séduire; tu m'as maîtrisé, tu as été le plus fort.' *The Catholic Study Bible* (New York/Oxford, Oxford University Press, 1990) en fait: 'You duped me, O Lord, and I let myself be duped; you were too strong for me, and you triumphed'. C'est la récente traduction espagnole qui est la plus fidèle (La Casa de la Biblia, 1992): 'Tú me sedujiste, Señor, y yo me dejé seducir; me has violentado y me has podido.'

n'a pas cru nécessaire de créer l'instrument qui permet de se plonger dans un texte bien précis tel qu'on croit pouvoir le reconstituer, pour en ressentir l'impact et se rendre compte des résonances et des contrastes qu'il fait naître chez le lecteur d'aujourd'hui. Il y a encore tout un chemin à parcourir avant que les sciences bibliques se rendent réflexivement compte des processus psychologiques impliqués dans leur démarche. Cela n'est non seulement vrai pour la façon dont l'interprétation qu'ils proposent est intriqué dans un complexe de principes d'autorité et de transfert. Cela vaut aussi pour la place de premier ordre donné par l'exégèse à la méthode historico-critique.

L'importance psychologique de la méthode historico-critique

Quand on fait l'inventaire de la littérature sur le Déluge, on est frappé par l'insistance de la question si il y a eu quelque part un vrai Déluge ou pas. On trouve même des auteurs qui se demandent sérieusement si le Déluge a couvert la terre entière ou seulement en partie.³¹ A première vue, on serait tenté de ranger cette littérature auprès des autres formes connues d'intégrisme, mais rappelons-nous à temps que la pathologie peut souvent éclairer certaines formes de normalité. Posons-nous donc la question: d'où vient cette passion pour essayer de toucher du doigt le fait véridique dans toute sa nudité?

Une première réponse s'impose bien vite. Il suffit de continuer à écouter ces discours insistant sur la réalité du Déluge pour sentir très vite l'angoisse sous-jacente de tout ce qui est pulsionnel. Les auteurs qui sont souvent si ingénieux pour trouver des arguments scientifiques pour étayer leur thèse du `vrai` Déluge, font presque toujours mention du danger inhérent aux théories de Darwin. `Struggle for life and the survival of the fittest', c'est-à-dire le fait que la nature humaine est asociale de nature: voilà la réalité qu'il faudrait accepter si le Déluge n'était pas un fait historique.³² Il y a donc plus en jeu qu'un simple enchaînement des contenus de la foi qui disparaîtraient, les uns entraînant les autres. Ce n'est pas seulement la peur de commencer par biffer le Déluge pour terminer en désavouant la foi en Jésus-Christ.³³ Non, ces textes qui veulent à tout prix garder un vrai Déluge, parlent moins des contenus de ce qu'on croit que des passions humaines. Se camper sur ses positions à propos de la vérité historique pourrait donc être un garde-fou contre un déferlement de fantasmes liés aux pulsions.

En psychanalyse, aussi, on va à la recherche du temps perdu. Pas pour le pur charme d'ailleurs, mais pour démêler les influences et les identifications diverses qui se sont nouées en ce conglomerat conflictuel que nous traitons de `je'. Faut-il d'ailleurs continuer à recenser les faits du passé une fois qu'on s'est rendu compte du fait que notre identité est surtout imaginaire? Ce n'est pas pour rien que certaines écoles de psychanalyse se sont concentrées sur les mécanismes qui se déclenchent dans notre fort intérieur et on appris à leurs analysants de les reconnaître, au lieu de se complaire dans une recherche proustienne sans fin.

31. John C. Whitcomb & Henry M. Morris, *The Genesis Flood. The Biblical Record and its Scientific Implications*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed Publishing Co., (1ère ed.: 1961) 33ème édition en 1989.

32. Voir par exemple A.M. Rehwinkel, *The Flood*, Saint-Louis, Concordia Publ. House, 1951, ou le livre déjà cité *The Genesis Flood*, pp. 440-449, sous le titre de `Evolution, Communism and Humanism.'

33. Un auteur qui s'était acharné à démontrer de façon scientifique que le déluge avait réellement eu lieu, et puis s'est réalisé que cette entreprise n'avait pas de sens, décrit de la façon suivante la peur qui anime ceux qui pensent comme lui le faisait avant: `Where will this all end? If I am now asked to yield on the interpretation of Genesis on the flood story, then won't science soon be asking me to give up the resurrection of Jesus Christ?'. Davis A. Young, *The Biblical Flood. A Case Study of the Church's Response to Extrabiblical Evidence*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, pp. X.

Pourtant, il est difficile de faire le deuil de l'espoir d'arriver un jour à l'ultime point d'ancrage de notre identité. Aussi aléatoire que puisse être une vie humaine particulière, elle a besoin de s'inscrire dans un recoin, ne fut-ce qu'obscur, d'une histoire vraie. Explorer ses fantasmes en sachant que ce sont des fantasmes et qu'il y pourrait y en avoir encore bien d'autres, n'est pas toujours une expérience joyeuse. On pourrait pourtant le croire: n'est ce pas un champ de possibilités inespérées qui s'ouvre? Mais ce jeu des possibilités sans limite angoisse. Souvent on voit alors apparaître le désir d'une parole qui poserait une limite, qui donnerait une 'définition': non plus d'après le modèle du surmoi, en disant ce qu'il faut faire et ce à quoi il faut renoncer, mais d'après le modèle de l'histoire, en établissant d'où on vient. Les discussions récentes à propos des thérapies des états de dissociation illustrent d'ailleurs cet état de choses. Quand on est submergé de fantasmes érotiques de tous genres, on exige que quelqu'un puisse dire avec autorité que certains faits se sont réellement passés dans la prime enfance et qu'ils ont été causés par d'autres.

Travailler l'histoire particulière dont nous sommes issus, n'est donc pas un luxe. Si on ne le faisait pas, il n'y aurait probablement pas de garde-fou contre la dissolution du sujet par l'analyse. L'individu en chair et en os se liquéfierait en zones érogènes avides d'être caressées et en fantasmes se désenboîtant sans cesse. C'est probablement cette même angoisse qui est à la racine de l'importance donnée à la recherche historique dans l'interprétation de la Bible. Pendant le colloque qui a donné naissance à ce texte, un spécialiste renommé de l'Ancien Testament, A. Van der Woude, m'a dit à propos des spéculations érotiques des rabbins: 'Voilà où on en arrive, une fois que l'on quitte la voie traditionnelle de la recherche historique.' Il ne pouvait mieux formuler ce dont il s'agit ici. Retenons-en comme il serait naïf de croire que l'on puisse supprimer d'un coup ce type de recherche historique et croire qu'une meilleure compréhension du texte biblique en serait le résultat.

La recherche historique a-t-elle un fin? Cette question rejoint celle de la fin de l'analyse.³⁴ En pratique, cette fin veut dire dans le dernier cas que l'analysant se résigne à ce qu'il n'aura jamais une prise véritable sur le moment de sa conception. Et si, par miracle, il se convaincrait qu'il était déjà là - la réincarnation n'est pas un fantasme si hors du commun - alors il y aurait quand même, au fond de ce moment, des histoires d'amour de parents, grand-parents et arrière-grand-parents... En fin d'analyse on accepte le fait qu'on ne pourra jamais reconstruire son origine, et on jouit, comme on peut, de cette donne qu'est la vie. Mais pour en arriver là, le temps qu'on a passé à faire cette recherche impossible de l'origine était probablement nécessaire. Le fait de l'entreprendre était probablement plus important que le résultat de la plongée dans l'histoire et le tas de faits sur soi-même qu'on a pu amasser. C'est ici que la méthode historico-critique en sciences bibliques et la psychanalyse se rejoignent: ce sont des outils qui permettent au moi de ne pas perdre sa consistance tout en se déprenant de soi.

34. S. Freud, 'Die endliche und die Unendliche Analyse' (1937) *Ges. Werke* XVI, pp. 57-99.